

re manier te verhouden tot het technische bestel. Het behoort tot Heideggers visionaire grootheid dat hij al in 1935 bereid was om deze noodzaak onder ogen te zien.

Dirk DE SCHUTTER

### DE STER DER VERLOSSING

Luc Anckaert, , *Het ternaire denken van Franz Rosenzweig*, Leuven, Universitaire Pers, 1997, 195 blz, 800 Bfr., ISBN 90 6186 790 8

Centraal in dit recente werk van Luc Anckaert staat de inwendige dynamiek van Rosenzweigs wijsgerig-theologisch werk *Der Stern der Erlösung*. Terecht stelt Anckaert dat als joods-geïnspireerd denken op het keerpunt van de moderne rationaliteit en de hedendaagse versplintering van deze rationaliteit, Rosenzweigs project getekend is door een fundamentele ambiguïteit: "Enerzijds wil Rosenzweig de onherleidbaarheid van de menselijke particulariteit in haar relatie tot de Oneindige expliciteren; anderzijds beoogt hij de gehele werkelijkheid in een alomvattend beeld weer te geven. Deze tweesporigheid is geen rechtvaardigingsgrond voor een existentiële en een systematische lezing die elkaar in complementariteit zouden aanvullen. De paradoxaliteit van de dubbele benadering is integendeel constitutief voor het denken van Rosenzweig. De mens heeft immers een dubbele verhouding tot het absolute. De mens heeft een plaats in het geheel, maar is ook prioritair tegenover het geheel"(p.12). Anckaert weerstaat aan de verleiding die paradoxen glad te strijken in een synthetische begripelijkheid of in een analytisch uiteenrafelen. Hij neemt de spanningen ernstig om de dynamiek van *der Stern* te begrijpen als een krachtige denkbeweging die doorheen de paradoxen een eigen interpretatie op een transcendente vorm van waarheid ontwikkelt. Schrijver geeft zeer juist aan dat Rosenzweig de paradoxen via een mystiek schouwen van God als de voltooiing van de werkelijkheid in hun eigenstandigheid erkent en samenvoegt tot een transcendente figuur, gesymboliseerd in de davidster: "Dit samenvoegen bestaat in een relationele topologie waarbinnen elke identiteit haar onherleidbare plaats krijgt ten opzichte van het andere en het geheel. Om de betekenis van de spanning tussen particulariteit en omvattendheid op het spoor te komen, moet men afstappen van de traditionele categorieën van begripelijkheid en onveranderlijkheid om deze te herdenken vanuit hun verhouding tot de taal en de tijd. De alteriteit, de taal en de tijd vormen een interpretatiestructuur die toelaat Rosenzweigs denken vanuit een eigen perspectief te lezen"(p.13). Anckaert belicht hoe in *Stern I* de drievoudige onherleidbaarheid van de protorealiteiten centraal staat die hierdoor de alteriteit en het verschil mogelijk maken. Deze identiteiten worden in *Stern II* door de taal met elkaar in verbinding gesteld. In *Stern III* wordt de tijdelijke dimensie van dit gebeuren belicht,

waarin de relationele werkelijkheid wordt beschouwd vanuit het perspectief van de mysterieuze innerlijkheid.

Treffend stelt Anckaert dat wie zich waagt aan de lectuur van Rosenzweigs werk, door de inhoud en de stijl van zijn teksten gedwongen wordt voorafbestaande schema's te relativiseren. Een ander groot Rosenzweigkenner, H.J. Heering, schreef een aantal jaren geleden reeds dat *Der Stern* niet gemakkelijk met enig ander te vergelijken is. (zie: H. Heering, ed., *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Kampen, Kok Agora, 1987). Het eerste deel bevat inderdaad een wijsgerig betoog, dat niettemin als motto meekrijgt *in philosophos*, tegen de filosofen. Het tweede deel is theologisch van aard, met als motto *in theologos*, tegen de theologen. Het derde handelt over de verhouding jodendom en christendom onder het motto *in tyrannos*, tegen de tirannen.

De kritiek op de filosofie overweegt in *Der Stern* in het eerste deel. Rosenzweig geeft kritiek op de globale westerse filosofie en vooral op Hegels wijsbegeerte. Telkens opnieuw reduceert de westerse filosofie de werkelijkheid tot één begrip, zij het nu de ene *physis* of *natura*, God en zijn wereld of de mens en zijn rede. Wanneer de band tussen God, wereld en mens gaat wegwijnen gaat de mens in een op zichzelf functionerende wereld vervreemden van God. Rosenzweig stelt echter dat de realiteit niet in substanties doch in verbindingen -als een verscheiden correlatie- beleefd wordt. Steunend op Schellings kritiek op Hegels idealisme grijpt Rosenzweig de dood aan om de eendimensionele eenheid van het idealisme te doorbreken. Hierdoor wordt niet alleen de rationaliteit herleid tot een contingent gegeven, maar kan ook God weer als positief gearticuleerd worden. Zo vat, volgens Anckaert, Rosenzweig de onafhankelijke gestalte van de wereld op als de eenheid van een immanente rationaliteit en een veelheid aan verschijningen die toch een eenheid en waarachtigheid garanderen door hun afgestemd zijn op de *logos*. Op ethisch vlak is de wereld vanuit deze metalogiek een potentiële bron van overvloedige rijkdom, in tegenstelling tot de schaarstecontext die men bij de rechtvaardigheidsproblematiek gewoonlijk voorop stelt. Terecht bekritiseert Anckaert hierbij Rosenzweigs inconsequentie om de voorstellingen van de filosofische kosmologieën te presenteren als een parallel discours aan de eigenlijke wijsbegeerte. Hiermee worden de kosmologische voorstellingen van Plato en Aristoteles op gelijke voet geplaatst met het mythische spreken over de Olympische goden en het tragische spreken over de mens: "Een ernstig nemen van de eigenlijke kosmogonieën die als primitieve of elementaire voorstellingen van de Griekse wereld in spanning staan met de rationele filosofie, zou een grotere uitdaging zijn voor het metalogische spreken" (p.83).

Om echt te vatten dat de werkelijkheid niet in substanties, maar als veelvuldige correlatie in verbindingen beleefd wordt, dient volgens Rosenzweig in het tweede deel van *Der Stern*, de filosofie een beroep te doen op de theologie. Bijna, zoals Paul Ricoeur het vandaag stelt, dienen enerzijds de theologische problemen in de menselijke ervaring vertaald te worden, maar kunnen anderzijds de menselijke problemen tot in het theologische doorgetrokken worden. God treedt uit zichzelf door de wereld te scheppen en zich in de Thora aan de mensen te openbaren. God roept de mens op om de wereld te verlossen. Terecht ontwaart Anckaert hier de drie constitutieve elementen van de ethische dynamiek: "De

protoreële gestalte van de mens toont de autonome subjectiviteit als drager van de ethische vrijheid.(...). Het interpretatieperspectief van de schepping toont de autonome wereld als goed en eindig. De fundamentele beaming van de goedheid betekent dat elk ethisch handelen oorspronkelijk ontstaat uit een leven in de overvloed (*économie du don*). (...) De openbaringsrelatie tenslotte beschrijft de ommekeer van de menselijke vrijheid. Wanneer de zelfbetrokken vrijheid wordt beroerd door de exterioriteit (voor Rosenzweig: God), kan ze haar initiële bestaansconditie overstijgen om zich te richten op het andere”(p.143). Het is niet te verwonderen dat in de theologie met ondermeer Karl Barth onder invloed van Rosenzweig de openbaring een meer centrale plaats ging krijgen. Tevens kwam de joodse oorsprong van het christendom opnieuw meer in de kijker en verlost de meer wijsgerige aanpak de theologie uit een te dogmatische beslotenheid.

In het derde deel van *Der Stern* gaat Rosenzweig de relatie tussen het jodendom en het christendom na op het vlak van hun praxis. Het joodse volk leeft op een bijna tijdloze wijze in een geschiedenis die eigenlijk niets nieuws meer aanbrengt, terwijl de christenen met de toekomst voor zich, de macht van de geschiedenis (*in tyrannos*) te lijf gaan: niet *in* de ster, maar in de *stralen* van de ster. Hierdoor dreigt voor het jodendom eerder een vorm van quietisme, terwijl het christendom steeds weer te kampen heeft met een verwereldlijken van God. Beide kunnen elkaar echter corrigeren en oproepen om de tweevoudige waarheid eer aan te doen.

Op een magistrale wijze wordt in Anckaerts *God, Wereld en Mens* deze driedelige structuur van Rosenszweigs hoofdwerk analytisch accuraat weergegeven en becommentarieerd. Wel missen we misschien -zeker in de besluitfase van het boek- meer expliciete verwijzingen naar en vergelijkingen met andere denkers uit deze eeuw, hoewel dit feitelijk gezien buiten de opzet van deze publicatie valt. Zo stelt Levinas bijvoorbeeld dat Rosenzweig aan de joden in de westerse wereld hun geestelijk zelfbewustzijn weergeeft evenals de moed om jood te zijn. Wel kan men na lectuur van het boek van Anckaert goed begrijpen waarom de wijsgerige academische wereld het op zijn zachtst uitgedrukt, logisch-kritisch niet gemakkelijk heeft met Rosenzweig: zijn breed interpreteren van het ervaringsbegrip, zijn steunen op het gezonde verstand, zijn nogal plots affirmeren van de openbaring, de heteronomie van de *conscientia* in zijn correlatiebegrip, zijn anti-Hegelbetoog en het primaat van het ethische. Toch kan men met Heering Rosenzweig terecht bestempelen als de wegbereider van het existentialisme in de twintigste eeuw. Hij heeft het fenomenologische denken helpen losmaken van zijn verankering in Husserls transcendentale ego en op weg geholpen naar een intersubjectieve 'ethische transcendentiaal filosofie'. Met deze laatste term kenmerkte Th. de Boer trouwens de lijn Rosenzweig-Levinas. Tenslotte wordt het voor dialogische filosofen, zoals Martin Buber en Gabriel Marcel, een evidentie dat openbaring een cruciale rol speelt in het filosofisch denken (vergelijk met H.Heering, *op.cit.*, p. 16-18).

Zeker vanuit dit brede perspectief biedt dit uitzonderlijke werk van Anckaert een bijzondere sleutel bij het evalueren van de westerse filosofie op het einde van deze eeuw. Hierbij wijst de auteur op Rosenszweigs specifieke visie op de waarheid. Terecht besluit Anckaert dan ook dat de innerlijke en eeuwige waarheid van de werkelijkheid het leven is:

"Het leven in de waarheid bestaat in het samenvoegen van de diversiteit van de werkelijkheid in de transparante ontmoeting met de transcendente. In het hart van de *Stern* troont de onuitspreekbaarheid van de goddelijke naam. De transparantie van de goddelijke naam heeft als voornaamste kenmerk de waarheid als trouw aan het leven" (p.195).

Hendrik OPDEBEECK

## POSTMODERNISME

Leo Apostel & Jenny Walry, *Hopeloos Gelukkig, Leven in de postmoderne tijd*, (met medewerking van Bart Keunen) Amsterdam, Meulenhof Kritak, 1997, 350 blz., ISBN B 90-6303-708-2

Van een intellectueel mag wellicht nog altijd verwacht worden dat hij reflecteert over de eigen tijd, dat hij in de wereld staat, in confrontatie en communicatie treedt met denkwijzen, stromingen en culturele trends, dat hij politieke standpunten inneemt en houdingen profileert. Als wijsgeer is hij dan een geëngageerd denker. Zijn intellectuele arbeid gebeurt niet enkel binnenskamers en academisch, maar voltrekt zich op het publieke forum. Aan dat profiel beantwoorden Jenny Walry en Leo Apostel ongetwijfeld. Over de rol van de intellectueel haalt Jenny Walry Norbert Elias aan, die in 'Distantie en Betrokkenheid' de houding van een 'klassieke' intellectueel beschrijft als van "iemand die distantie schept ... een vertegenwoordiger van waardenvrije wetenschap. Juister is het te zeggen dat hij zich inzet voor specifieke intellectuele waarden van objectiviteit, universaliteit en onpartijdigheid ... (Hij is) ook (als) een verdediger van *ethische en politieke waarden en doelen* (zoals rechtvaardigheid, democratie, gelijkheid, vrije meningsuiting). Hij komt in het politieke debat om wat hij als fundamentele waarden beschouwt aan te prijzen en te verdedigen. Elias noemt deze intellectuele houding een houding van betrokkenheid... Wat daarenboven als *esthetisch waardevol* wordt beschouwd helpt de 'klassieke' intellectueel mede bepalen." (p. 83-84)

Het is duidelijk dat hieronder de zoektocht naar 'het ware, het goede en het schone' schuilgaat, begrippen die in de loop van de geschiedenis zwaar onder vuur kwamen te liggen en nu in deze postmoderne tijd al helemaal weggeërodeerd lijken. Dat Jenny Walry en Leo Apostel vanuit hun intellectueel engagement een boek over postmodernisme en -moderniteit zouden schrijven, zal niemand verbazen. Dat Leo Apostel vanuit een modernistisch verlichtingsdenken zich zo diep heeft ingegraven in de postmodernistische filosofie typeert zijn neiging om met alles en iedereen een dialoog aan te gaan. Dat hij er een genuanceerd oordeel aan overhoudt is minder evident.

De auteurs nemen de postmoderne *condition humaine* en het daarmee verbonden denken ernstig. Het boek was reeds gepland in 1994, schrijft Jenny Walry in de inleiding. Hun samenwerking zou resulteren in een studie van het fenomeen vanuit verschillende invalshoe-